

LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LA MORAL

RÉAL TREMBLAY, C.S.S.R.

Bajo su aparente simplicidad, el título que los organizadores de estas jornadas de estudio han dado a mi exposición es ambicioso. Y esto es así por un doble motivo.

En primer lugar, debido a la expresión «la moral». A la luz del tema de este Simposio, se puede y se debe pensar que «la moral» así enunciada no se reduce al estudio de los comportamientos éticos de los creyentes, sino que también comprende la *fuerza* en la cual se originan tales comportamientos, es decir, la persona humana, y todavía más, la *relación* del hombre con el *divinum*. La «moral», según el título de esta conferencia, es, por tanto, una realidad compleja que se parece a aquellos rosetones góticos formados por tres niveles superpuestos, en los cuales el plano superior o más cercano a la delimitación del círculo se apoya sobre el plano inferior que, a su vez, se apoya sobre el centro que mantiene la coherencia del todo.

En virtud de la expresión «la dimensión teologal», en segundo lugar. Según la misma perspectiva se puede y se debe pensar que no es suficiente, y no viene al caso, analizar, por ejemplo, el impacto de las «virtudes teologales» sobre los comportamientos de los creyentes, sino que más bien se trata, retomando la imagen utilizada anteriormente, de salir del centro hacia la periferia, mostrando cómo el centro divino o «teologal» determina los contornos de la antropología que éste sostiene y, a través de ella, los comportamientos de la vida moral misma. Así, «la moral» concebida en su complejidad tripartita de *obrar*, de *persona*, y de *vínculo con Dios* se verá cualificada por una «dimensión teologal» que ahora requiere ser definida exactamente.

Para facilitar la comprensión de mi exposición procederé desde lo más perceptible a lo más oculto. Más precisamente todavía, procederé desde la ética a sus fundamentos, desde el obrar al ser, para después recorrer rápidamente el camino en sentido inverso, con la intención de resaltar mejor la organicidad interna que va del centro a la periferia. Y así intentaré, en un primer momento, identificar aquello que

podría ser el núcleo, la «forma primordial» —por así decirlo— del obrar cristiano. Al término de esta búsqueda, nos daremos cuenta de que estamos en presencia de una *moral de relación* con Dios y con los hombres (I). Pero, ¿qué es lo que comporta este obrar en relación con Dios desde el punto de vista de la antropología o del sujeto agente? ¿Un ser constituido por un vínculo particular con Dios, *un hijo* y una *persona*? (II). A este segundo momento de mi reflexión seguirá un tercero, en el que me propongo profundizar en el origen propiamente divino de esta densidad constitutiva del creyente: *la generación del Hijo en el misterio pascual* (III).

I. UNA MORAL DE RELACIÓN CON DIOS Y CON LOS HOMBRES

Examinando el «mensaje moral del Nuevo Testamento», como ha sido presentado en la obra homónima de R. SCHNACKENBURG¹, llama la atención su complejidad y la variedad de aspectos que comporta. Si de esto se quisiese extraer o aislar, por llamarlo de algún modo, una «forma fundamental», un centro neurálgico, esto es, una actitud-tipo a la cual fuese posible reconducir y sobre la cual insertar los otros múltiples y varios aspectos de la moral neotestamentaria, se podría fijar la atención sobre el *seguimiento* de Cristo y sobre la actitud de «servicio». En todo caso esto es exactamente lo que emerge de una lectura atenta del estudio citado del exégeta de Würzburg. En este primer momento de mi análisis quisiera reafirmarme sobre el o los rasgos esenciales de estos dos elementos (1), para procurar a continuación hacer emerger aquello que podría llamarse su significado fundamental (2).

1. *Los rasgos esenciales del seguimiento de Cristo y del servicio en el Nuevo Testamento*

La llamada de Jesús al seguimiento, que se dirige a todos pero que se concentra específicamente sobre el círculo de los «Doce», se distingue de la relación maestro-discípulo que existía entre el Bautista y los fariseos. Múltiples son los elementos que constituyen esta distinción. Entre ellos, indiquemos algunos. Es Jesús, y únicamente Él, quien llama a cada uno al seguimiento. No se accede a Jesús por propia ini-

1. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Bd. I: *Von Jesus zur Urkirche* (HThKNT./Suppl. 1), Freiburg-Basel-Wein, 1986, 271 p.; Bd. II: *Die urchristlichen Verkündiger* (HThKNT./Suppl. 2), Freiburg-Basel-Wein, 1986, 285 p.

ciativa. A los ojos de los discípulos, Jesús goza de una autoridad única y absoluta que deriva de su palabra y del anuncio del Reino de Dios. En su mensaje, Jesús no se deja servir por sus discípulos; Él mismo quiere servirles y ser entre ellos un siervo. Todavía más, Él se constituye con ellos al servicio del Reino de Dios. Con motivo del Reino, Jesús pone en sus discípulos elevadísimas exigencias. «Es, escribe Schnackenburg, en el cual me inspiro en este momento, una “ética profesional” (“Berufsethos”) obligatoria que corresponde a su ingreso en las mismas condiciones de vida de Jesús»². Comprende esta «ética», por ejemplo, la exigencia de no despedirse de los propios familiares (cf. *Lc* 9, 61 s.), de abandonar casa y familia, profesión (cf. *Mc* 10, 28-30; *Lc* 14, 25/ *Mt* 10, 37 s.), propiedad y riquezas, (cf. *Mc* 10, 21) y aún más, de no obedecer aquel deber de piedad, absolutamente sagrado en Israel, de enterrar a los muertos de la familia (cf. *Lc* 9, 59 s./ *Mt* 8, 21 s.). A aquéllos con los cuales Jesús quiere fundar una comunidad de vida y de destino por amor del Reino, Jesús les exige todo, también estar dispuestos a ofrecer su propia vida, como lo muestra con claridad la invitación a «tomar su cruz» y a «perder su vida» (*Mc* 8, 34 s.)³. Por su parte, la cristiandad primitiva se volvió más intensamente hacia su Señor, que le había precedido en el sufrimiento y en la muerte, y vio en Él un modelo. El *seguimiento* resulta así «imitación» (*Nachamung*). Se encuentra esta tendencia en los *Hechos* en la actitud de Esteban antes de morir (cf. 7, 60; *Lc* 23, 34), en Pedro (*1P* 2, 21-23), Juan (*Jn* 13, 15; *1Jn* 2, 6; 3, 16) y Pablo. Esta tendencia se afirmará todavía con mayor fuerza en los Padres Apostólicos, como por ejemplo en Ignacio de Antioquía⁴. La idea helénica de la imitación de Dios o de una semejanza con Él tiene aquí sin duda un papel que jugar. En cualquiera de los pasos auténticos que llevan de una realidad a otra, el *seguimiento* de Cristo sigue siendo, escribe todavía Schnackenburg, un «Nach- und Mitvollzug» de su muerte y de su resurrección, como Pablo incansablemente lo repite (cf. *Gal* 2, 19 s.: *2Cor* 4, 13 s.;

2. *Die sittliche...*, (Bd. I), 61.

3. Véanse las conclusiones casi análogas de W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, 1974, 121-122. A propósito de la relación que se establece entre Jesús y los discípulos, Kasper escribe: «Deshalb ist auch die Bindung der Jünger Jesu an ihren Meister umfassender als bei den Rabbinen. Jesus beruft seine Jünger, „daß sie bei ihm seien“ (Mk 3, 14); sie teilen seine Wanderschaft, seine Heimatlosigkeit und damit sein gefährliches Schicksal. Es handelt sich um eine ungeteilte Lebensgemeinschaft, um eine Schicksalsgemeinschaft auf Gedih und Verderb. Die Entscheidung zur Nachfolge bedeutet zugleich den Bruch mit allen anderen Bindungen, bedeutet „alles verlassen“ (vgl. Mk 10, 28); es gilt letztlich Kopf und Kragen zu riskieren», *Ibid.*, 121.

4. Cf. *Ad Trall.*, I, 2; II, 1; *Ad Philad.*, VII, 2; *Ad Eph.*, X, 3; *Ad Rom.*, VI, 3; *Ad Magn.*, V, 2; etc. Cf. TH. PREISS, *La mystique de l'imitation et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, en RHPR 18(1938), 197-241; E.J. TINSLEY, *The imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch*, en *Stud. Patr.* (TU., 63), 1955, 553-560.

Fil 3, 10 s.; *Rm* 8, 17; etc.)⁵. En síntesis, se puede afirmar que la llamada de Jesús al *seguimiento* significa originalmente la invitación a una comunión de vida personal y a la vocación de discípulos. En el tiempo de la Iglesia primitiva, ésta llega a ser expresión del vínculo propio de la fe, de la participación en el camino seguido por Jesús en su muerte y resurrección y de la «imitación» moral.

Entre las actitudes en las que se realiza el *seguimiento*, está la idea de servicio, que Schnackenburg no duda en calificar como la «ley fundamental» (*Grundgesetz*) de la comunidad de los discípulos de Jesús⁶. El texto de unión entre los dos elementos es precisamente el episodio de los dos hijos de Zebedeo, como viene narrado en *Marcos* (10, 35-45). Particularmente llena de significado para la comunidad es la reacción de Jesús frente a la indignación de los otros discípulos ante la desfachatez y la pretensión de Santiago y Juan (v. 41-45). La ambición y los celos no cuadran con la comunidad tal y como Jesús se la presenta. Sed de poder, actitud despótica, dominio sobre los otros constituyen la regla en vigor entre los grandes de este mundo. Para los discípulos de Jesús rige otra ley: quien quiera ser el más grande debe hacerse siervo de todos; quien quiera ser el primero debe hacerse esclavo de los demás (cf. v. 43-44). Sigue a continuación con la motivación que les remite al comportamiento y al camino seguido por Jesús, el «Hijo del Hombre»⁷. «Él no ha venido para ser servido, sino para servir y dar la propia vida en rescate de muchos» (v. 45). La muerte en expiación sustitutiva de Jesús conserva ciertamente el significado salvífico específico e insustituible; el camino que Jesús ha recorrido en el servicio radical indica la dirección a tomar para la comunidad que camina en su «seguimiento»⁸.

¿Cómo ha recibido la Iglesia primitiva esta invitación de Jesús y cómo ha intentado traducirla en la práctica? Es elocuente a este respecto la suerte que ha sufrido la Palabra del Señor en los otros Sinópticos. Lucas la une concretamente al servicio de la mesa. La transmite en el contexto de la última Cena de Jesús (cf. 22, 25s.) y, por el vocabulario elegido, da a entender que son particularmente los cabezas de la comunidad los que, en el transcurso de la celebración eucarística, se deben reunir. De tal modo, el servicio de la mesa aparece como expresión concreta del servicio fraterno exigido en cualquier lugar. También Mateo cita la Palabra de Jesús en un punto en el que se pro-

5. *Die sittliche...* (Bd. I), 67.

6. Cf. *Die sittliche...* (Bd. I), 204 s.; *Die sittliche...* (Bd. II), 121.

7. Es precisamente en este punto donde Schnackenburg ve la relación intrínseca entre el *seguimiento* y la invitación al servicio. Cf. *Die sittliche...* (Bd. II), 121.

8. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche...* (Bd. I), 204-205.

pone disuadir a los maestros y a los catequistas de la comunidad de honores (cf. 23, 8-10) y actitudes arrogantes y presuntuosas (cf. v. 12). Juan, a decir verdad, no menciona esta Palabra de Jesús, pero la hace visible de manera particularmente impresionante en la escena del lavatorio de los pies. Jesús, «el Señor y el Maestro», lava los pies de sus discípulos y afirma: «Yo os he dado el ejemplo, para que como yo he hecho, hagáis también vosotros» (*Jn* 13, 15). Así, el lavatorio de los pies por parte de Jesús, de cuya historicidad no se puede dudar, precisa Schnackenburg, llega a ser símbolo y al mismo tiempo estímulo para el servicio fraterno a partir del ejemplo de Jesús. En este caso, el lavatorio de los pies remite a la entrega que Jesús hará de su propia vida en la cruz (cf. 13, 7s.) y que fue probablemente anticipada en la institución eucarística a la que Juan alude. Aquí reside el motivo del nuevo mandamiento del amor que debe traducirse en obras⁹.

Esta exigencia de Jesús ha supuesto un impacto notable en el conjunto del cristianismo primitivo. No tanto en referencia a las palabras que van en la misma dirección y que se encuentran, por ejemplo, en Juan (cf. *Jn* 4, 6) y en la *Carta primera de San Pedro* (cf. *1P* 5, 5s.; etc.), ni tampoco en cuanto a la alta estima concedida a la humildad que en parte se clarifica a la luz de estas exigencias de Jesús, sino más bien se debe pensar en la actitud de los cabezas de la comunidad. Para la Iglesia primitiva que vivió después de la Pascua, la entrega de sí mismo en la muerte está asociada a las palabras de Jesús, como lo muestra ya la adición «en rescate por muchos» (*Mc* 10, 45) a la consigna «ser grande / ser pequeño». En Pablo, por ejemplo, que recurre bien poco a las palabras del Jesús histórico pero que por el contrario piensa más en su fundamentación y en su muerte en la cruz, se constata que estos eventos avanzan notablemente en la dirección de la humildad y del servicio desinteresado (cf. *Fil* 2, 38). Como apóstol que puede tratar a su comunidad con pleno poder (cf. *1Cor* 4, 19-21; *2Cor* 10, 8; 12, 10), él mismo pone en práctica sus propias exhortaciones. La conciencia de su vocación de apóstol está, de este modo, totalmente impregnada (cf. *1Cor* 4, 9-13; *2Cor* 1, 24; 4, 5). Una vez es libre, él mismo se hace siervo de todos para ganar al mayor número (cf. *1Cor* 9, 19). Reconoce a aquellos que coadyuvan en su apostolado como colaboradores suyos y colaboradores de Dios (cf. *1Tés* 3, 2; *1Cor* 3, 9; *Fil* 2, 25; *Rm* 16, 3-9; etc.)¹⁰.

Se podría continuar sin más esta indagación en los otros escritos del Nuevo Testamento, pero estos pocos elementos de base bastarán

9. Cf. *ibid.* y mis reflexiones en *L'«Homme» qui divinise*. Pour une interprétation christocentrique de l'existence (BTh., 16), Montréal-Paris, 1993, 193-207.

10. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche...* (Bd. I), 204-205.

al propósito de este epígrafe. Pasamos, por tanto, al segundo momento de esta reflexión.

2. *Su significado de fondo*

Si se examina con atención el contenido de estos dos pilares de la moral neotestamentaria que, por lo demás, se insertan el uno en el otro¹¹, se pueden descubrir dos datos que califican en profundidad la moral cristiana. Por una parte, esta última evoca un *vínculo, una relación personal* del hombre con Jesús suscitada por Él mismo con una exigencia absoluta y según una radicalidad igualmente absoluta. Esta relación además es *de orden interior*, casi se podría decir que *de orden ontológico*, en el sentido de que se trata de una adhesión, una participación, una comunión con la persona de Jesús y con su cruz que desemboca en la resurrección. Es de esta intimidad de la relación discípulo-Jesús-hermanos de la que surge la imitación.

En el poso que deja esta relación o nexo cristológico, la moral cristiana evoca, por otra parte, *una relación con los hermanos* en un sentido muy específico. El cristiano no domina sobre el otro, no se impone al otro, sino que desaparece delante de él como el «esclavo» desaparece ante su maestro en el momento de convertirse —y esto según la lógica interna de la imagen utilizada por el mismo Jesús— en la «res», la cosa del otro.

La presencia de lo «teologal» en esta moral cristiana como viene revelada en el Nuevo Testamento se define, por tanto, en términos de *unión interior del hombre con Jesús y con su destino pascual, y de unión igualmente interior de cada uno con los hermanos*, en cuanto esta última lleva las raíces mismas del vínculo de Jesús con los «muchos».

11. Es interesante constatar que, de modo más espontáneo e intuitivo que propiamente exegético, la Encíclica *Veritatis Splendor* permanece profundamente fiel a la Escritura, concibiendo la sustancia de la moral cristiana en torno a dos polos: el *seguimiento* y el *servicio*. Véase sobre este punto mi obra de próxima publicación: *Il Cristo et la morale* (C. III y IV). Sorprende constatar cómo, debido a una suficiencia que ciega, M. Theobald se muestra incapaz de afianzar esto por preferir refugiarse en exigencias exegéticas de sabor liberal y, por ello, discutibles en sí, que no corresponden para nada al género literario propio de una Encíclica. Sería de esperar que un especialista en análisis de textos —el autor es exégeta de profesión— entendiese que un texto pastoral que se dirige a la Iglesia universal es muy distinto de un curso de exégesis ofrecido en el ámbito universitario. Y además se muestra marcado por un prejuicio ingenuo y exasperado contra un Magisterio confiado en todo caso por Cristo resucitado a su Iglesia. Cf. M. THEOBALD, *Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre*, en D. MIETH (Hrsg.), *Moraltheologie im Abschied?*, Antwort auf die Enzyklika «Veritatis Splendor» (QD., 153), Freiburg-Bassel-Wien, 1994-2, 25-45.

II. LA ANTROPOLOGÍA SUBYACENTE: UNA ANTROPOLOGÍA FILIAL

Avancemos un paso más en nuestra investigación preguntándonos lo siguiente. ¿Qué tipo de antropología subyace a esta moral de relación, de conexión entre Jesús y los demás? Puesto que esta cuestión nos reconduce a la estructura de fondo o a la trama del dato bíblico examinado hasta ahora, será necesario descender todavía un paso más en nuestro análisis.

Bajo este perfil, estaremos prácticamente obligados a concebir al discípulo de Cristo como una realidad abierta en dos direcciones, más precisamente, como el punto de encuentro o el lugar de intersección entre lo vertical y lo horizontal. Sabemos, de hecho, que la llamada al *seguimiento* es, considerando al Jesús histórico, una de las expresiones privilegiadas (junto, por ejemplo, al modo de dirigirse a Dios en la plegaria) de la «cristología implícita» que orienta la profesión de fe de la Iglesia apostólica en el sentido del pleno reconocimiento de la identidad divina y filial de Jesús¹². Por la fuerza de su unión a Jesús en el *seguimiento* que lo constituye «siervo», «esclavo» de los demás, el creyente está *en relación con Dios mismo y, por ello, con los hermanos*. Ahora se plantea de nuevo la pregunta: ¿qué categoría de la antropología bíblica recupera mejor esta relación del creyente con Dios en el Hijo y con los demás, y además la despliega en toda su densidad? Como hipótesis de trabajo, se podría pensar en la «filialidad adoptiva», aspecto que está muy articulado en Pablo y que, siguiendo la estela de la tradición sinóptica y, en conjunto, sin ninguna escisión con la misma¹³, se presenta como absolutamente central en su antropología y de aquí a la antropología cristiana *tout court*. ¿Pero sirve esta hipótesis? Para saberlo, se deberá profundizar en el pensamiento del mismo Apóstol y su equivalente en el IV Evangelio.

A través de la venida del Hijo, afirma Pablo, Dios hace de nosotros sus hijos adoptivos (υἱοθεσία) (cf. *Gal* 4, 4-7; *Rm* 8, 4-17)¹⁴. En el mundo jurídico del helenismo, ambiente del que proviene (pues

12. Kasper resume del siguiente modo el estudio de estas diversas expresiones de la «cristología implícita»: «Die implizite Christologie des irdischen Jesus enthält einen unerhörten Anspruch, der alle vorgegebenen Schemen sprengt. In ihm bekommt man es mit Gott und seiner Herrschaft zu tun; in ihm begegnet man Gottes Gnade und Gottes Gericht; er ist Gottes Herrschaft, Gottes Wort und Gottes Liebe in Person» W. KASPER, *o.c.*, 122. (La cursiva es mía).

13. Para conocer buenas sugerencias en este sentido, véase P. GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus Christ* (JJC., 60), Paris, 1994, 131ss.

14. Para esta exposición que se apoya en un análisis exegético detallado, imposible de presentar aquí, me inspiro en los comentarios de F. MÜLLER, *Der Galaterbrief* (HThKNT., 9), Freiburg-Basel-Wein, 1981-4, 298ss et de H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KNTW., 7), Göttingen, 1962-12, 194ss.; O. KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg, 1959, t.II, 599; H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT., 6), Freiburg-Basel-Wein, 1979-2, 251s.

no existía en el judaísmo), el acto de adopción evoca una elección y la creación de una relación entre dos personas antes extrañas una a la otra. Precisemos que esta relación es real desde el momento en que confiere a la persona adoptiva los derechos (herencia, etc.) absolutamente prohibidos al esclavo, por ejemplo. Desde el punto de vista del acto en el que se origina, el realismo de esta relación no es por tanto de otro orden que moral y jurídico.

Dicho esto, ¿cómo establece el Apóstol el parangón entre esta realidad y la obra de Dios en los bautizados? Como en el acto de adopción, Dios les hace sus hijos por medio de una elección que depende exclusivamente de la gratuidad de su amor. Su dignidad de hijos es, por tanto, un puro don que no deriva ni de una necesidad inherente al misterio trinitario, ni de ninguna exigencia por parte de aquéllos.

Al igual que en el acto de adopción, Dios establece entre sí y ellos un nuevo vínculo de parentesco. De esclavos de la Ley, del pecado y de la muerte y, por tanto, de extraños a Dios, los convierte en hijos suyos. ¿En qué consiste este don de la filiación? Únicamente lo he definido de forma negativa. Positivamente, se podría afirmar que es una comunicación del ser divino que constituye al Hijo, o incluso una comunicación de este dinamismo propiamente divino que empuja al creyente a morir a la «carne» y a vivir por Dios¹⁵. Este ser filial les transforma hasta tal punto que adquieren la capacidad de llamar a Dios *Abba* (papá), exactamente como hace el Hijo (cf. *Mc* 14, 36)¹⁶, y que quedan destinados a convertirse en coherederos del Hijo en su glorificación. Esta comunicación del ser filial es además la obra inmediata del Pneuma personal del Hijo encarnado, muerto y resucitado, realmente presente en el corazón de los creyentes, Pneuma que los hace también conscientes de su ser filial y que suscita en ellos actitudes correspondientes (la plegaria filial) a esta nueva dignidad¹⁷. En

15. Acerca de la densidad propiamente ontológica de la filiación adoptiva, SCHLIER es muy explícito: «...Das Kommen des Sohnes hat das Sohn-Sein gebracht» (*Der Brief...*, 198). «Hinsichtlich des Seins sind die Menschen der Möglichkeit nach durch das Kommen Christi Söhne Gottes» (*Ibid.*, 199). «Das Sohn-Gottes-Sein des Menschen kommt objektiv und für den Einzelnen zustande mittels der Taufe... Ihr Sein ist "in Christus sein" und also sind sie siemensmäßig Söhne Gottes» (*Ibid.* 200). El subrayado es mío.

16. En la tradición sinóptica este modo de referirse a Dios es absolutamente exclusivo del Hijo y, por este motivo, constituye un elemento fundamental de la «cristología implícita» de la cual he hablado más arriba. Véase, entre otros., J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, 15-67; A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exigétique et théologique suivie d'une étude du «Mystère de Jésus»* de Pascal, Paris, 1977, 95ss.; A.J. FITZMEYER, *Abba and Jesus' relation to god*, en *À cause de l'Évangile* (LD., 123), Paris, 1985, 15-38.

17. En relación a *Gal* 4, 4-7, H. SCHLIER escribe: «Das eine Mal blickt er (Paulus) auf das esse (V. 5), das zweite Mal auf das existere der Söhne Gottes (V. 6)» (*Ibid.*, 200). (La

suma, el don de la filiación remite a una doble comunicación divina, o más bien a una comunicación del ser filial mediante la comunicación del Espíritu personal del *Kyrios*.

A partir de aquí se podría volver a la imagen de la adopción utilizada por el Apóstol y preguntarse de qué orden es, en relación a ella, el realismo de esta filiación. A la luz de cuanto se acaba de afirmar, no hay duda de que el realismo de orden moral y jurídico de la relación adoptante-adoptado proveniente del acto adoptivo, se ve enormemente superado por un realismo de orden, por así decirlo, «natural». En otras palabras: por medio del Espíritu del Hijo encarnado, muerto y resucitado, el Padre adopta a los creyentes comunicándoles verdaderamente, en su Hijo y como a su Hijo, algo de sí mismo, de su ser¹⁸. Se confirma esto en la insistencia que el Apóstol pone en la adopción como acto de amor gratuito de Dios. Desde el momento en que existe una semejanza real entre la dignidad de los hijos y la del Hijo, quiere de este modo distinguir netamente la diferencia que todavía existe entre las dos. Los creyentes son hijos «por gracia»; el Hijo lo es «por naturaleza». Por tanto, la conclusión se impone. Por el don de la adopción filial, «el ser de antes», entiéndase el ser esclavo del pecado, el ser extraño a Dios, ha concluido; una «nueva criatura» (κοινή κτίσις: 2Cor 5, 17), entiéndase el ser-muerto-al-pecado, el ser miembros de la familia del Padre, está aquí.

San Juan¹⁹ dice de Dios que nos ama hasta el punto de hacer a los hombres, por la fe en el Verbo encarnado, sus «niños» (τέκνα), de «ge-

cursiva es mía). J. BLANK, precisa: «Während V. 4f. das Zustandekommen der Sohnschaft von "aussen", von der objektiven Seiten des Handelns Gottes am Menschen her deshalb auch in vorwiegend juristische Terminologie beschrieben wird, wird sie in V. 6f. in dem, was ihre innere Wirklichkeit, ihren lebendigen Vollzug ausmacht, gesehen. Die "Sohnschaft" kommt durch eine Art Rechtakt von seiten Gottes zustande, aber ihrer innere Wirklichkeit ist pneumatischer Art» *Paulus und Jesus*, 276. Por el contrario, F.-X. DURRWELL ve el Espíritu en el obrar tanto en el plano del ser filial como en aquél de su toma de conciencia. Escribe: «En cet Esprit de divine filiation, ils (les hommes) font partie du mystère du Christ (Rm 8,9), ils ressuscitent avec lui (Rm 8, 11), ils sont et se savent fils de Dieu dans l'Esprit qui crie en eux: "Abba, Père" (Rm 8, 14s; Ga 4, 6s)» *Le Père*. Dieu en son mystère (Th), Paris, 1987, 141-142. (La cursiva es mía). Para buenas reflexiones sobre la experiencia pneumática de la filiación, véase además M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (BTC., 82), Brescia, 1995, 48s.

18. Según F.-X. DURRWELL, la filiación de los creyentes es hasta tal punto real (Cerfaux citado en nota afirma a este respecto que «la filiation divine au sens paulinien est toujours "naturelle"») que se pregunta si no sería conveniente «d'éviter le mot "adoption" dans la traduction des textes pauliniens» (o.c., 86). Si es verdad que el término «adopción» puede en sí dar fiabilidad al realismo de la filiación concedida a los creyentes, no tiene esta intención en Pablo. Como se dirá enseguida, esto remite más bien a la dimensión del don para distinguir así la filiación de los bautizados de aquella propiamente de «naturaleza» que es exclusiva del Hijo.

19. Como para la exégesis de Pablo, me inspiró en los comentarios de R. E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XIII)* (Tab., 29), Garden City- New York, 1966, 10-13;

nerarlos» (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν [cf. *Jn* 1, 13]; πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ [...] ὅτι σπέρμα αὐτοῦ... [cf. *1 Jn* 3, 9]).

A partir de estos textos, es difícil hacerse una idea exacta de este acto, en cuanto que es tan misterioso como Dios y su Espíritu, del cual depende directamente (cf. *Jn* 3, 1s.: bautismo). Todavía se puede y se debe pensar que, conforme a la presencia y a la obra del Espíritu personal de Dios como a la intensidad de las expresiones utilizadas —evidentemente purificadas de todas las asonancias humanas (modo de generar)—, este acto divino produce en los creyentes, un poco como en el Hijo, una auténtica comunicación del ser divino o, según la expresión más cercana a la teología de Juan, un don real de la ζωή, de la vida misma de Dios. Resulta una asimilación al Hijo que hace a los bautizados, de modo análogo a este último, ὁμοιοι, «semejantes» al Padre como les será plenamente manifestado en y mediante la visión escatológica. Del mismo modo, Schnackenburg señala que la relación entre el Genitor y los generados es de un realismo que supera infinitamente «el plano puramente jurídico de la adopción y moral del amor» y cruza el umbral de la «ontología»²⁰.

Dicho esto, es preciso igualmente subrayar que este «poder de convertirse en hijos de Dios» no proviene de los creyentes, ni del «mundo», sino sólo de Dios y de su Logos. En este sentido, Juan señala la diferencia objetiva que existe, en el seno mismo de su semejanza, entre el ser filial de los bautizados y la identidad filial «natural» del Hijo. Expresa esta diferencia mediante un constante uso filológico: mientras identifica a los creyentes como los τέκνα (τοῦ) θεοῦ, reserva el apelativo ὁ υἱός exclusivamente para el Hijo.

Al final de este breve análisis del tema paulino de la «filiación adoptiva» y de su equivalente en Juan, que a título de hipótesis ya he enunciado con anterioridad como categoría de antropología bíblica capaz de resaltar con mayor exactitud la consistencia o la densidad de la antropología desplegada sobre lo «vertical y lo horizontal», proviniendo de la moral de las relaciones con Dios y con los hermanos ex-

ID., *The Epistle of John* (Tab., 30), Garden City-New York, 1982, 391ss; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannevangelium* (HThKNT., IV/1), Freiburg-Basel-Wien, 1979-4, 236-241; ID., *Die Johannesbriefe* (HThKNT., XIII/3), Freiburg-Basel-Wien, 1963-2, 167ss; J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes* (GS, 4/1a), Düsseldorf, 1981, 94s. Los textos de Juan considerados más directamente son *Jn* 1, 12-13 y *1 Jn* 3, 1-2.

20. En relación a diversos pasajes de la *1 Jn*, nuestro autor escribe: «Besonders wertvoll ist die Analogie des menschlichen Erzeugers und derecho Erzeugten, die 5, 1b zugrunde liegt. Sie wie auch das Bildwort von σπέρμα τοῦ θεοῦ 3, 9 zeigen, daß es von Verf. mit dem Vergleich derecho naturhaften Zeugung Ernst ist [...]. Das Verhältnis ist kein bloßes juritisches (Adoption) oder moralischen (Liebe zw. Vater und Kind), sondern ein *seinhaftes* (καὶ ὄνεν 3, 1)» (*Die Johannesbriefe...*, 175). La cursiva es mía.

puesta previamente, se puede afirmar ahora la justificación de esta hipótesis. En realidad, en la dignidad filial de los creyentes tal como los dos apóstoles la representan, la apertura a Dios de los discípulos se encuentra no sólo asumida, sino también notablemente precisada y profundizada en el sentido de *que ésta es participación real*²¹ *en el ser filial de Hijo encarnado, muerto y resucitado*. La antropología que está en la base de la vida moral de los creyentes es el *ser hijos en el Hijo* con la consecuencia de que, a este nivel del edificio moral, lo «teológico» se concibe *como una participación en la relación, el ser generado constitutivo del Hijo*²².

Pero para hacer completamente válida mi hipótesis será necesario que esta antropología de participación en el misterio trinitario mediante la generación del Hijo implique una antropología de apertura sobre los otros como ocurría en el primer punto de mi investigación, donde la moral del servicio fraterno encontró su punto de emergencia en la moral de relación con Dios en el Cristo. Tanto para Pablo como para Juan, de la antropología filial surge la antropología del don de sí a los demás. Serán suficientes dos textos al respecto.

A los Gálatas el apóstol les pide «ponerse al servicio (δουλεύετε) los unos de los otros» (*Gal* 5,13). Muchas precisiones exegéticas deberían ser adoptadas para comprender la densidad y el porte de este versículo que viene a representar el punto de cristalización de la gran

21. En la Escritura, nuestra identidad de hijos considerada a partir del amor gratuito de Dios tiene, respetadas todas las proporciones, la misma densidad de ser que la identidad del Hijo encarnado, muerto y resucitado. ¿Qué significa esto? Que aquella es en primer lugar de carácter «heilsgeschichtlich» o, con MÜLLER, «dynamisch-eschatologisch» y no metafísica o, con el mismo autor, «statisch-überzeitlich» (en relación aquí con *Gal* 4, 4s: o.c., 75). Como en el caso de Jesús e igualmente en relación con Él, en el fondo de esta realidad hay un vínculo metafísico estable que prueba exactamente el carácter *escatológico-definitivo* y de este modo la novedad de nuestra salvación en relación a aquella concedida a los miembros de la Antigua Alianza (cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, 218). Este es el «núcleo metafísico» que pretendo reflejar en mi texto.

22. En la línea de la cristología de Máximo el Confesor y de la profesión de fe del III Concilio de Constantinopla (680-681) sobre la existencia de dos voluntades en Cristo (cf. *Denz* 31, 552-559), se podría decir que el don ontológico de la filiación adoptiva transmitido por el Hijo-encarnado-muerto-resucitado descende hasta el plano de la voluntad de los creyentes para guardarla y adherirla a la voluntad del Padre. En efecto, puesto que la filiación adoptiva surge del Padre a través del Crucificado resucitado, ésta lleva en sí o comprende la unión establecida por el Hijo entre su voluntad divina y su voluntad humana (particularmente perceptible en la agonía de Jesús en Gethsemani) que repercute sobre la voluntad de los creyentes para hacerla una voluntad filial. Cf. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur (Th.H., 52), Paris, 1979; P. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch*. die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (Par., 26), Freiburg/Schweiz, 1980; B. SESBOÜE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise* (JJC., 17), Paris, 1982, 167ss; J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln, 1984, 33-37.

demostración paulina de la libertad cristiana trazada con la ayuda de datos vétero-testamentarios y de categorías del helenismo de su tiempo. Este objetivo sobrepasa evidentemente los límites de esta exposición²³. Sin embargo, quisiera resaltar un aspecto de este versículo de importancia capital y que sigue exactamente la línea de nuestra argumentación. El δουλεύειν (literalmente «ser esclavo de») de los cristianos, por medio del cual éstos son libres, no es un comportamiento como otros, sino que es —como lo indica el término utilizado— la expresión plena del nuevo ser que deriva de la μορφή δούλου, de la «forma de siervo» que el Hijo (ἐν μορφῇ θεοῦ) ha tomado sobre sí, en virtud de su obediencia, de su ser filial por tanto (cf. Fil 2, 8). Más exactamente: los creyentes son «esclavos» los unos de los otros διὰ τῆς ἀγάπης, en virtud del Pneuma transmitido por la fe y el bautismo (cf. Gal 3, 25-27) que los une al Esclavo por excelencia, al Hijo crucificado.

Lo mismo puede decirse para San Juan²⁴. Cuando Jesús pide a sus discípulos que «se laven los pies los unos a los otros» (Jn 13, 14) como Él mismo ha hecho, les introduce en la esfera de la fusión eucarística, en el servicio de la cruz, del cual el lavatorio de los pies es el anuncio y la expresión perfecta del «Yo soy» que le identifica (Jn 13, 19), de su «gloria» filial. Εἰ οὖν ἐγὼ [...] ὁ κύριος... (Jn 13, 14). Resulta que este servicio de esclavo, este gesto de extrema expoliación en favor del otro representado en el lavatorio de los pies²⁵ no es para los creyentes un acto moral como otros, sino que es la expresión por excelencia de su comunión con el ser filial de Jesús que brilla sobre el Gólgota después de haberse manifestado ya en el cenáculo. La antropología filial *implica pues una antropología de la donación a los demás cuya radicalidad no se explica sino a partir de la medida propiamente divina de la cual proviene*. Lo «teologal» de la antropología referida al Hijo se alcanza entonces a partir de una antropología *que, en virtud de su relación con el Hijo, resulta total apertura a los hermanos*.

Antes de pasar al tercer aspecto de mi exposición donde, como ya he apuntado, será necesario ascender hasta el corazón del misterio trinitario para dar razón finalmente de aquello que se ha dicho, quisiera indicar todavía un aspecto que concierne más específicamente a la antropología.

23. Para la exégesis detallada de este pasaje, me permito remitir a mi obra *L'Homme»...*, 179-192.

24. Para mayores detalles, véase mi obra ya citada, p. 193-209.

25. Acerca del sentido que reviste este gesto en el judaísmo en el tiempo de Jesús, véase R. SCHNAKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT., IV), Freiburg-Basel-Wien, 1979-3, 19; K. H. RENGSTORF, art. δούλος, en *ThWNT.*, II, 264-283.

Si la antropología que está en la base de la moral cristiana posee la densidad que le hemos otorgado hasta ahora, ¿puede afirmarse que ésta se sitúe en total discontinuidad con el hombre tal como ha salido de las «manos» del Dios creador? O incluso: según esto ¿no se puede hallar en el hombre que, según la aproximación filosófica de W. KASPER por ejemplo, se define en función de su carácter personal como «el ser del centro», comprendido como está «tanto en lo horizontal como en lo vertical»²⁶, la huella creada por la filiación? En este nivel precisamente humano de la antropología y de aquello que ésta implica para la moral natural, lo «teologal» (aquí en sentido analógico) se presentaría como «el enclave» (*l'en creux*) de la «filiación adoptiva». No puedo en este momento más que plantear la pregunta²⁷, añadiendo no obstante para fundarla mejor, que el Hijo muerto y resucitado es también, según el movimiento que anima y sostiene toda la cristología neotestamentaria, el Creador. Aquél que mediante la propia resurrección de entre los muertos *post*-existe en Dios, es aquél que *pre*-existe en Él desde siempre y por el cual «todo fue hecho» (cf. *Jn* 1, 1-3)²⁸. Por medio de esta ascensión al centro de la Trinidad, más de una vez insinuada en páginas anteriores, llegamos al tercer momento de nuestra investigación.

III. LA FUENTE ORIGINARIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILIAL: LA GENERACIÓN DEL HIJO EN SU RESURRECCIÓN DE ENTRE LOS MUERTOS

Nuestros análisis del pensamiento de Pablo y de Juan sobre la antropología filial, fundamento de la moral cristiana, han dirigido más de una vez nuestras miradas hacia las relaciones de las Personas divinas recogidas en el misterio pascual como lugar del que emerge esta antropología. Más exactamente, estos análisis nos han hablado explícitamente (sobre todo a través del testimonio de san Juan), de una «generación» de los creyentes, que encuentra finalmente su razón de ser en la generación del Hijo por obra del Padre en el Espíritu, mani-

26. «Aufgrund seiner Personalität ist der Mensch eingespannt in der Horizontalen wie in der Vertikalen; er ist das Wesen der Mitte» *Jesus...*, 292.

27. Para reflexiones más profundas sobre la cuestión, véase mi obra citada, p. 229-238.

28. Para un estudio minucioso de la evolución del pensamiento neo-testamentario sobre este punto, véase la obra de M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen, 1977-2, 144 p. y de B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale* (Th), París, 1994, 43-77. Ver también mi artículo *Le théologien moraliste: la question des interventions du Magistère dans la sphère de l'humanum*, en *Lat* 62 (1996), 83-111 (sobre todo 101-111).

festada en la vida y en la muerte gloriosa de Cristo. ¿Cómo justificar teológicamente esta capital afirmación?

Procuremos responder brevemente a este problema y, al mismo tiempo, acentuar y precisar, si es posible todavía, los contornos de nuestra «filiación adoptiva» y del obrar moral cristiano fundado sobre ésta. Procederé a lo largo de tres momentos enlazados entre sí²⁹.

El Padre es el «Padre esencial» (Durrwell), es decir, aquél que no existe fuera de la actividad del generar o que está en esta misma generación. Toda esta actividad que constituye el Yo paterno se precipita, se condensa por así decirlo, en el Hijo con la consecuencia de que todo cuanto existe no puede existir más que en Él y hacia Él. Resulta que todo cuanto viene *ad extra* del Padre está tomado (según grados de naturaleza evidentemente diversos) del dinamismo generativo y se ve conducido al Padre en cuanto que de Él obtiene la propia fuente y en cuanto que es asimilado al Hijo, el Generado por excelencia. La «filiación adoptiva», con la densidad que le es exclusiva respecto a otras realidades creadas, origina desde ahí su posibilidad de existencia y su realismo ontológico de auténtica participación en el ser mismo del Hijo.

El Padre genera al Hijo *ad extra* en la resurrección: «Tú eres mi Hijo, hoy te he generado» (*Hch* 13, 33)³⁰. Esto significa que el Padre genera al Hijo en un movimiento simultáneo de retorno que asume concretamente la *forma crucis*, retorno crucificado que no sólo reúne el finito con el Infinito, sino que incluso anula la resistencia del hombre unido al Hijo hacia su Genitor. Desde esta perspectiva, la «filiación adoptiva» se convierte en vínculo con el Padre en la participación en el sí crucificado que es el Hijo.

El Padre genera al Hijo en el Amor y el Hijo proviene del Padre y retorna al Padre en el Amor. También en el Amor el Padre genera *ad extra* resucitando al Crucificado, actividad de la cual extrae todo el resto de sus obras, y es el Amor el que permite al Generado salir *ad extra* uniéndose sin violencia a lo infinitamente distinto de Él³¹ y pro-

29. Me inspiro aquí en la *taxis* trinitaria tal como la presenta F.-X. DURRWELL (véase *L'Esprit Saint de Dieu*, París, 1983, 41-58; 147-158; *Le Père...*, 137-160; *Pour une christologie de l'Esprit Saint*, en *NRT* 114 (1992), 653-677). En su *Theodramatik* III (Einsiedeln, 1987, 48-51), H.U. VON BALTHASAR cita algunos textos de los Padres (nota 86) que muestran que el pensamiento de Durrwell «no es tan nuevo como se podría pensar». A continuación se muestra totalmente favorable al pensamiento durwelliano, mediando algunas precisiones que toma prestadas de Adrienne von Speyr.

30. Esto no significa que el Hijo habría cesado de ser el Generado durante las otras etapas de su vida humana, sino que es precisamente en ese momento cuando la actividad paterna invade toda la carne del Hijo.

31. «Analog zur heilsgeschichtlichen Offenbarung erweist sich der Geist innergöttlich sozusagen als Überschub und Überschwang in der Relation zwischen Vater und Sohn, auf

nunciando con todos su sí filial *in forma crucis*. Desde esta perspectiva, la «filiación adoptiva» no es un «recibir» debido, sino un «recibir» fundamentalmente gratuito, ni es tampoco un «dar retornando a» que mana automáticamente del ser generado por participación, sino que es un sí de amor (el *seguimiento*) capaz de englobar a otros al infinito (el servicio del esclavo).

A la luz de estas reflexiones, se puede constatar que en esta última etapa de nuestra investigación, lo «teologal» llega a ser *Dios mismo en la Trinidad de sus personas empeñadas ad extra en el acto de generar-resurrección (el Padre / el genitor) libre y gratuito (el Espíritu de paternidad / la generación) del Crucificado ofreciéndose con todos y por todos*³² *al Padre (el Hijo / el Generado) en un Amor total (el Espíritu de Filiación)*. Hacia este «teologal» tendían las otras dimensiones «teologales» descubiertas por el camino, teniendo en cuenta que, retomando la imagen del rosetón gótico del inicio de estas páginas, les confiere por el contrario su consistencia exacta y su verdadera luz.

Grund dessen sich die Relation zwischen Vater und Sohn nicht in sich erschöpft, sondern die Möglichkeit hat, sich nach außen nicht nur zu offenbaren, sondern auch sich nach außen zu erweitern, d.h. etwas Neues, Nicht-Göttliches und damit Geschöpfliches hervorzubringen und dieses doch unter Wahrung seine geschöpflichen Eigenstandes "unversmischt und ungetrennt" in die Relation zwischen Vater und Sohn aufzunehmen" W. KASPER, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, en L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD., 72), Freiburg-Basel-Wien, 1975, 167-168. El subrayado es mío. Cf. también *Id.*, *Jesus...*, 297s.

32. Este «con todos» y «por todos» implica la «solidaridad» del Crucificado con el pecado del mundo (entre sus consecuencias encontramos evidentemente este estado de alejamiento, de separación de Dios que choca con la unión ontológica del Hijo al Padre). Por otra parte, he intentado fundamentar esta «solidaridad» siguiendo prácticamente el camino desarrollado por la Cristología neo-testamentaria. Véanse mis dos estudios: *Approche pour fonder la morale chrétienne sur le mystère du Christ*, en *StMor* 19 (1981), 213-229 y *La primauté foncière de Jésus le Christ sur l'être de l'homme appelé à agir moralement dans le monde*, en *StMor* 21 (1983), 303-312. Sirviéndose de la categoría de «sustitución» unida a las de «inclusión» y de «solidaridad», H.U. von BALTHASAR por su parte, ha intentado justificar el «con nosotros» y el «por nosotros» de la cruz en la «kenosis primordial», es decir, en la «distancia» (*Abstand*) infinita que existe entre el Padre y el Hijo en el interior de la Trinidad immanente. Sobre este punto véase: *Theodrammatik. III: Die Handlung*, Einsiedeln, 1980, 295ss; *Id.*, *Theodrammatik. IV: Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 226ss. Reconociendo la pertinencia de la tesis de Balthasar de no separar la cruz del misterio trinitario y de hacerla la revelación última del ser profundo de Dios, su elaboración que podría cristalizarse por ejemplo en la afirmación: «Einzig ein Gott-Mensch kann die ganze Gottfremde der Wertsünde in seiner Differenz gegenüber dem Vater wegsühnen, sowohl in Ganzheit für alle, wie in Ganzheit für jeden Einzelnen» (*Theodrammatik. IV...*, 235) no queda libre de suscitar algunos problemas. Es evidente que no puedo, en el marco del presente trabajo, entretenerme más sobre este argumento. Para una presentación sucinta y exacta del pensamiento de von Balthasar cf. G. REMY, *La substitution. Pertinence ou non-pertinence d'un concept théologique*, en *RT* 94 (1994), 559-600 (sobre todo 569-584).

CONCLUSIÓN

En un diálogo reciente con el Cardenal Carlo María Martini sobre los fundamentos últimos de la moral, Umberto Eco intenta fundar una moral laica sobre principios exclusivamente naturales³³. Después de haber justificado su propia posición y haber vuelto sobre la afirmación de Martini según la cual «toda ética laica carecería, sin el ejemplo y las palabras de Cristo, de una justificación de fondo que tenga fuerza de convencimiento ineludible», Eco reclama el derecho de poder llamarse laico «al ejemplo de Cristo que perdona». En seguida intenta mostrar qué consecuencia resultaría de esta interpretación laica del paradigma cristológico, consecuencia capaz a su juicio de favorecer el diálogo entre creyentes y no creyentes. A tal fin, escribe: «Este misterio natural y terreno (entiéndase el “cuento” de Jesús salido de la imaginación humana) no cesaría de turbar y de ennoblecer el corazón de quien no cree». A partir de aquí, mi pregunta es la siguiente: esta reflexión de Umberto Eco ¿no es la prueba de fondo de que la moral tiene siempre, en cierto modo, algo que ver con lo «teológico»? Por ello se impone para la teología moral la obligación de no cortocircuitar —el presente estudio se sitúa en esta óptica— la cuestión de los fundamentos últimos o divinos del obrar cristiano y más específicamente de sus relaciones con la persona del Hijo muerto y resucitado. Está en juego, en definitiva, una *auténtica evangelización de los creyentes así como de todos los hombres*.

33. El texto de este diálogo está recogido en el diario *Avvenire* del 31-I-1996, p. 21.